

# ヘーゲルの歴史哲学

(その一)

浅 田 宏

## 目 次

1. 歴史の主体としての精神
2. 精神と時間
3. 歴史の理念
4. 弁証的過程
5. 個と全

### 1. 歴史の主体としての精神

無限なる神は永遠の寂（じゃく）においてあり、地上的なるものは、とわに生滅の中に浮沈するをその運命とする。固有なる意味において人間のみに属する歴史は、「ある」のではなくして、「なる」のであり、このことは、Geshichte という語が動詞 *geschehen* より来ていることによっても知られる。そうだとするならば、「人間における真なるもの」(*das Wahrhafte des Menschen*)を「精神」として把握し、「歴史は精神の展開である」とするヘーゲルにおいては、歴史が何ゆえ生成するかということは、人間における精神が何ゆえ動くか、ということに還元されねばならない。このゆえに、彼の歴史の理解には彼の精神の理解が先づ不可欠である。のみならず彼にあっては、精神はあらゆる実在的なもの及び観念的なものの具体的統体であるが故に、精神の本性的理解はヘーゲル理解の鍵であり、殊には、精神は何ゆえ動くかということこ

そ、彼の全体系の可能を根拠づけることでなければならない。

およそあらゆる存在者一般は二重のものである。有は単に有ではありえない。有が有であるためには、その可能の根拠として無を有せねばならぬ。「然り」(Ja)には、「否」(das Nein)が属する。何となれば、「否の否」(des Nein des Neins)によって始めて、「然り」が「然りの然り」(Ja des Ja)になるからである。「否を対立するものとして持たない「然り」は、肯定すべき何ものをも持たないのであり、それ自身を肯定することすら出来ない」<sup>1)</sup>即ち「無に住すること」(Hineingehaltenheit in das Nichts)が有の本質である。私が上のようにいうとき、それは反ヘーゲル的であると決して考えてはならない。ヘーゲルにおいては論理学は純粋学であり、純粋知識としての理念の展開の全領域を意味した。而して純粋知識としての理念は、彼において、「統一中に帰入したものとして他者及び媒介に対する一切の関係を止揚した単純な直接性」であり、即ち純粋有であった。ところがこのような純粋知識としての純粋有は、彼の『現象論』の結果において、真理にまで発展したところのものであるが故に、彼が純粋有・有をもって『論理学』の始原としたことは、彼においては必然的である。しかしながら、このことは彼が有をもって最根源者としたことを意味しない。

蓋しヘーゲルによれば、「(有からの)前進は根拠即ち根源的にして真なるものへの復帰であって、出発点となるところのもの(有)は寧ろこの根拠に依存し、実際はこれによって産出されるものに外ならない。」<sup>2)</sup>最後のもの(概念)即ち根拠は、最初のもの(有)の産出の胎である。故に彼の『論理学』における過程とは逆に、概念を出発点とすることも亦必然的に可能であり、従って学全体は円環運動をなすことになる。このように、有が概念を根拠にもつことは、概念が自由であり否定性である限りにおいて、有は無を根拠にもつことになる。何となれば、自由、否定性は無であるから。然し、私がここでいう無は私の上の叙述が示すように、ヘーゲルが有に対立せしめた無ではなくして、彼

の有の可能の根拠としての無である。而してまた、彼の無もこのような無を要請せねばならぬ。ヘーゲルの無は、有におけるこのような無であり、即ち、このような無の限定された、アクセントを持ったものに外ならない。このように、無はそれ自体において存在するものではないが、有が考えられる限り、その有に即して存在する。私がこのように有の根拠として無をいうとき、それはヘーゲルに矛盾するものでなく、寧ろヘーゲルの奥にあるものに溯り、彼の立場を明瞭ならしめるものである。ヘーゲル自身はいう。「始原は純粹無ではなく、或るものを生ずるところの無でなければならぬ。従って、既に有が始原の中に包含されている。それ故に、始原は有と無との両者を共に包蔵し、その統一である。」<sup>3)</sup>

このようにして、「天上天下をとわず、有と無（もちろん彼の無）との両者を包含しないものは存在しない。」<sup>4)</sup> といった彼の言葉は、無を上述の意味にとつてもいいうる。「あらゆる事物は自己自身において矛盾的である。」「しかるに矛盾が同一性ほど本質的な内在的な規定でないように見えるのは、従来の論理学のそして通常の見え方の根本的偏見の一つである。否もし順位が問われ、二つの規定が分たれたものとして固持さるべきならば、矛盾こそ、より深きもの、より本質的なものと、いわるべきであろう。何ゆえならば、同一性は矛盾に比して、唯単なる直接性、死せる存在の規定であるから。」<sup>5)</sup> このように、あらゆるものは根源的に自己矛盾である。しかるに矛盾とはヘーゲルにおいては、存在者における現実性とその内的根拠たる概念性の不一致を意味する。

このことは、私の当面の問題たる歴史が人間に属するものなる限り人間についていえば、人間における精神の概念が未だ絶対的に現実化されていないことを意味する。ただ絶対的精神においてのみ、精神の現実性と概念性（または可能性）とが絶対的に統一される。即ち精神は、神としては、真理の名に値する永遠の相においてあるイデーそのもの、光のみであるが、人間におけるあり方としては、精神はイデーそのものでなく、却って自己の内に否定、闇の契機を含んでいる。而して精神における否定の契機とは、精神における自然である。

自然性とは、主観が直接性の中に沈めるいわゆる *erste Substantialität*<sup>6)</sup> の状態であり、自然的愚鈍状態 (*menschliche Dumpfheit*)<sup>7)</sup> を意味する。人間は精神的であるというとき、それは単なる当為であり、即ち単に可能性からみてのことまたは概念上のことであって、現実性から見てのことではない。このことは人間精神の有限性を物語ること以外にない。何となれば、自然性とは概念性即ち無限性の否定であるからである。あらゆる実存者、定在者は、その実存、定在と同時に、必然的に限定される。

しかしながら、人間が自己の有限の理を知ることが、既に人間の有限超越の証明であり、無限性の証明である。有限性を知る立場は、有限性を超えた立場でなければならぬ。即ち、自己の制限を知ることが、自己の非制限を知ることである。精神は有限性を自己の内に持つ、しかしその有限性をただ廃棄すべきものとして持っているのである。故に、精神の本来的な性質はむしろ真実なる無限者であり、自己の内に有限者を契機として含んでいる無限者である。真なる無限は有限に対するものではなくして、有限そのものの徹底であり、有限の真実態である。

かくして現実的な人間の有限的精神は、その根拠として、いわゆる魂の故里として無限の可能性を含む。故に人間は概念性においては無限であり、現実性においては有限である。しかも精神は、後に述べるように、実現することそのことが精神の規定性であり内容であるが故に、精神の概念性は、直ちに絶対無限の現実性である。従って、精神は有限であると同時に無限であるという矛盾を含む。あらゆる対立の一面性を統一するヘーゲルの哲学は、この Sowohl-als-auch 的であることを特性とする。クローナが、「ヘーゲルの体系の験密は Entweder-oder を Sowohl-als-auch に変ずるところにある」<sup>8)</sup> といっているのは誠に適切である。しかしながら、精神はそれが統体である限り、その矛盾を克服せんとする。ここにこそ精神の運動が存する。即ち、人間精神の活動性の根拠は、その有限性即ち実在性と概念性との矛盾にもとづく。而も精神は、この矛盾をその活動性において自ら解決する。精神のかかる活動がいわゆる弁

証法である。

故に「弁証法は有限者の真の本性であり」,<sup>9)</sup> ただ有限者のみの真理である。無限者、自己自身の内に矛盾なき神は永遠の Ruhe において存する。絶対的精神は、すべての有限を内に含んで、自らは有限ならざるものであり、すべての活動を包んで自らに安らえるものである。無限なる絶対者には、Dialog も Monolog すらもないであろう。而もその永遠の沈黙の中に一切の言葉が含蓄されている。神はアリストテレスのいわゆる「動かずして動かすもの」(der unbewegte Bewegende) でなければならぬ。弁証法は、ただ有限者の間においてのみ、或いは有限者が無限者に対してのみ成立する。ヘーゲルが、「歴史を客観的精神から絶対的精神への推移に位置づけたことも、これによって理解されるであろう。人間の有限性こそ人間の歴史性の隠された根拠である。

精神の動性の根拠は精神自身である。即ち精神は causa sui である。「概念はそれ自身弁証法である。」<sup>10)</sup> 精神がそれ自体であり且つ自然であるという矛盾の自己解決が即ち弁証的过程である。故に、精神は絶対的否定性であり、「絶対的他在における自己認識」(das Selbsterekennen in absoluten Anderssein) である。このことは精神の自覚に外ならぬ。すべて自覚とは、一度び存在を離れることであり、即ち ontisch と ontologisch との統一である。精神が一度び自己を離脱しても自己に還帰することは、その根拠たる概念性の力が、それに反する方向に働く自然的現実性の力よりも強いからである。かくして、「精神の規定性は、理念の他在の止揚即ち Idealität である。」<sup>11)</sup> 即ち精神が精神になることは、精神が精神である と 同一であり、復帰 (Zurückkehren) は復帰在 (Zurückgekehrtsein) と同一である。<sup>12)</sup> 故に弁証法は内在的超出 (immanente Herausgehen)<sup>13)</sup> として性格づけられる。精神は人間に内在であると共に超越であって、弁証法は、この内在と超越との統一運動なのである。

以上において精神の発展の形式をのべた。しかしヘーゲルにおいては、「形式は内容である。」<sup>14)</sup> 然らば、上の形式に即して持つ精神の内容、実体は何であ

るか。それは彼によれば自由である<sup>15)</sup>。精神の諸活動のうちの一つに自由もあるというのではなく、自由は精神の唯一の真なるものである。しかし彼において自由とは何を意味するか。ヘーゲルにおける自由とは、精神が自己のところにあること (Bei-sich-selbst-sein) であり<sup>16)</sup>、而して Bei-sich-selbst-sein とは、彼において自己意識を意味した。精神はたとえ対自即自的に自由であるとはいえ、精神をして始めて自由ならしめるものは自由の知である。「人間のみが自由を有し、しかも人間は思惟するという理由によってのみ自由を有する。」<sup>17)</sup> 即ち思惟と自由とは彼において同一である。「思惟は普遍者の活動にしたがって自己と自己との抽象的關係であり、主観性に対しては何ら限定されることの無い自己安定性である。」<sup>18)</sup> 故にヘーゲルの自由とは自由なる思惟を意味し、理論的知的自己認識である。カント及びフィヒテにあっては、自由は自由なる意志であり、一つの実践的な概念を意味した。それ故に、ヘーゲルが他のドイツ観念論者と同じく、「世界歴史は自由の意識における進歩である」<sup>19)</sup> といっても、それは、精神が即自的にあるものの知を獲んと努力する精神の表現に外ならないのである。故に活動を本質とする精神は、自己の自由なる知を廃棄せんとおびやかしているものの不断の否定なのである。

しかし乍ら、ヘーゲルが精神の本性を自由にありとし、かつその自由において自由なる認識を理解するとき、このことは彼において実践が無視されていることを意味しない。却って彼は、実践を真理の認識にいたる不可欠の過程とすることによって、実践の意義の重大なることを認める。

ヘーゲルは理論的知性の中において、認識即ち概念的把握と単なる知とを区別する。意識の段階において既に到達される単なる知とは、単に対象が存在すること、対象一般が何であるか、並びに対象の偶然的外面的規定が何であるかを知ることである。精神の段階における認識とは、そのみならず、なお、対象の規定された実体的本性が何処に成立しているかを知ることである。換言すれば、認識とは知の内容の根拠及び必然性を洞察し、而してそれを更に詳細なる規定性において発展させることである。しかしながら、理論的知性は対象に

よって規定せられる即ち対象の内容を自己のものとする精神であるが故に、知性の最後の段階たる思惟によって概念的に規定された対象の実体的本性も、最初はなお単に自己の内部にあるもの即ち主観的に措定されたるものに止まる。思惟における主観と客観との統一は、未だ満たされない確かめられない統一である。実践的意志は逆に自己の内面性によって対象を規定する。即ち知性を内面的なる主観性、概念性の状態から取り出して、客観性、現実性へと転化する。この客観化において、主観性は自己の客観的正しさを証明するのであり、実体的本性は始めて実体的本性として確かめられる。而して、主観性と客観性との一致のみが真理である。従って真理の把握なる真の認識は実践によって完成される。即ちヘーゲルにおいては、実践は認識の過程における一つの環として、絶対的真理の把握にとって必要な最後の段階である。このように彼においては、自由な実践は自由な認識の中に止揚せられているのであって、我々はここに、ヘーゲルにおける徹底した主知主義の中に、徹底した主意主義の内含せられているのを見うるのである。

上のような意味をもつ実践即ち行為の世界は、単なる意志の領域ではない。それでは、それ自体において内面的なる意志が、如何にして実践即ち外的行為にまで発展するのであろうか。

けだし内面的理念の客観化は、いわゆる客観的精神によって実現される。ヘーゲルは、社会制度とか人類の歴史として発展する精神の段階を客観的精神の領域とした。そして客観的精神は個性をとおして自己を実現する。そして、個性の意志を駆って行為に向わしめるものは、個性の情熱 (Leidenschaft, Pathos), 関心に外ならない。ヘーゲルは情熱という言葉において何ら不道德なものを意味せしめない。情熱は単に形式的なものに過ぎないのであって、主観が彼の全欲求と能力とを一つの内容の中へ入れることを表現するに止まる。従って情熱の内容はどのようなものでもありうるものであり、故に情熱そのものは道徳的には無記である。Leidenschaft とは「内容が活動的全主観性を要求すること」<sup>20)</sup>を意味し、関心 (Interesse) とは、inter(中に) esse (ある)」と

と、即ち「内容が主観に内在的であること」<sup>21)</sup>である。また Pathos とは意欲せられた一般者であり<sup>22)</sup>、更に『現象論』においては、彼は次のように述べている。「実体（精神）は個人において彼の Pathos として、そして個人は個人に生命を吹き込み、従って個人を支配するところの Pathos として現われる。」<sup>23)</sup>しかしながら精神の Pathos は、同時に性格である。性格とは一般者と情熱との絶対的統一である。この性格が、それによって支持されているとみずから感じ性格を駆る力が情熱である。従って、情熱は性格を緊張せしめ熱狂せしめものである。

歴史的個人即ち英雄においては、彼らの情熱が彼らの性格の全範囲を充していた。彼らはその情熱のために、自己の途上に横たわるあらゆるものを粉碎した人に外ならない。この情熱が自から高揚するとき、即ち行為となって現われるのである。例えば芸術家は、芸術的興奮の情熱をもって、自己の内的理念を客観化する。いなむしろ情熱によってのみ理念は理念たりうるものであり、ただ情熱による客観化によってのみ、理念、性格は自己を知りうるのである。従って、情熱は理念が自己を伸び拡がらせる腕であり、情熱と理念との目的は同一不二である。かくして一般に、「世界歴史における如何なる偉業も情熱なしには成就されない。」<sup>24)</sup>このようにして情熱によって内面と外面とが一致し、行為は意志の真理となる。

行為は主観と客観、目的と現実との合一である。我々の主観的目的は客観的世界の外に存在するものではなくして、客観的世界によって規定せられる。即ち、客観は主観の外的存在であり、客観の任務は主観目的に奉仕するところにある。主観的目的を即自態における意志とすれば、客観的世界は対自的に投射された意志である。行為とは、この主観的なものと客観的なものとの対立を止揚し、これを主観・客観 (Subjekt-objekt) にまで発展せしめることに外ならない。換言すれば、行為とは人格と外界との弁証的統一である。即ち、行為は真理の規準たる、主観と客観との交叉点をなすものである。人間が何であるかは、彼が主観的に自己を如何に理解しているかによってではなく、彼が客



観的に何をなすかによって知られる。「主観があるところのものはその行為の系列である。」<sup>25)</sup>観想においてではなく、ただ行為によって、我々は永遠的なものにつらなりうる。ここに行為の世界の永遠的全体的生命が存する。歴史とはこのような行為の世界であり、このような行為の時間構造において成立する。換言すれば、「本質的に行為する」精神の時間的展開が歴史である。

しからば、精神と時間とは如何なる関係にあるであろうか。

## 2. 精神と時間

歴史的なるものは時間的なものである。精神がその実体を発展段階においてあらわす限り、歴史は精神の時間的過程である。ヘーゲルにおいては、「自然が空間における理念の発展であるように、世界歴史は一般に時間における精神の展開である。」<sup>26)</sup>が故に、彼の歴史の把握には、彼の精神と時間との二概念の把握が先づ必要であることになる。前者については既に前節においてなされた。ここでは彼の時間の概念を究明しよう。

ヘーゲルの時間論は、彼の自然哲学の中にあらわれている。彼が時間を自然哲学の中に規定したのは、時間をもって精神にとって自己外的な抽象的なものと考えたによる。彼は空間より時間を導来する。(勿論その逆も可能とされる。)その過程を約言すると次のようになる。彼は、「自己外的存在の媒介なき無関心性」を空間とし、その空間の否定を点とし、その点の否定(それ自身に関係するところの否定)即ち否定の否定を点性(Punktualität)とし、この全くの不安静による点性を時間と考えた。故に時間は空間の真理である。けだし或るものの真理は、そのものの否定の否定であるからである。

このような時間は如何なるものであるか。「時間は自己外的存在の否定的統一として、空間と同じく一つの全く抽象的なものであり、観念的なものである。時間はあることによって無く、無きことによってあるところの存在であり、直観せられた生成(das angeschaute Werden)である。換言すれば、それは短的に瞬間的な直接に自己を止揚していくところの差別が、外的なるも

のしかもそれ自身が外的なるものとして規定せられることである。』<sup>27)</sup>更に彼はいう。「時間はそれ自身生成であり，生滅であり，存在する抽象であり，一切を生み，しかもその生んだものを破壊するクロノスである。』<sup>28)</sup>カントにおいては，時間は直観の形式であり，従って時間的秩序なる歴史は，ひっきょう主観的現象にすぎないものであった。形式と内容を一如に把握するヘーゲルにおいては，時間は生成と同一である。

而して，生成とは彼において，有と無との統一であるが故に，時間は否定的なものの規定を含む。概念の絶対的否定性が時間の絶対的否定性となるのである。このことは，彼が歴史哲学において，<sup>29)</sup>「時間とは積極的存在とその反対者たる非有との関係である」といっていることに等しい。時間は直観の形式ではなくして直観の内容であり，全く感性的なものである。時間はしばしば流れに喩えられて，その中であらゆる事物が生起しては増減する，といわれる。この場合には，事物の外に空虚なる時間が考えられており，即ち，時間はそれ自体においてあるかの如く考えられている。またカントにおいては，現象は時間の中に流れるが，時間そのものは流れないと考えられた。しかしヘーゲルにおいては，かように事物が時間の中に生滅するのではなくして，反対に，現実的な事物の過程そのものが時間をつくるのである。何となれば，もし事物の過程即ち生滅，運動なくしては，時間は考えられないであろう。あらゆるものが，我々の表象そのものまでもが立ち止まれば，そのときには時間は無いであろう。ハイデッガー的にいえば，事物そのものが「時間生成」するのである。ゆえに，偉大といわれる時間はまた無力な時間でもある。時間は実に事物自身の客観的規定であり，事物自身の生滅性，有限性の抽象体である。事物が時間の中において見られるのは，事物自身が有限であるからである。前節において，弁証法は有限者の本性であるといったが，弁証的過程がそのまま時間である限り，有限者はまた時間的である。変化的であり，従って時間的であることは，有限者の原理的な運命である。

時間の三次元である過去・現在・未来は，時間の外面性そのものの生成であ

る。即ちその生成において、「無に推移していくものとしての有」は過去であり、「有に推移していくものとしての無」は未来である。そして、「この区別の個別者への直接的消滅が今としての現在である。<sup>30)</sup>ヘーゲルのこの言葉の中に、私は次の二つのことが言い現わされているのを知る。第一に、精神の時間にはただ現在のみが有であって、過去や未来は無いということ。このような時間は、自己と対象との一致である精神に即しての時間であって、精神の体験的時間といいうる。第二に、精神の時間は、歴史的時間とは逆に、未来から過去へという方向をとること。この二つのことが如何なることを意味し、また如何にして可能であるかは、のちに精神と時間との関係の中で述べるであろう。

「有限的なる現在は、存在するものとして固定された今である。それは過去及び未来の消極的であり抽象的契機であるのとは異なって、それらの具体的統一であり、積極的なものである。しかも時間が今であるところの自然においては、このような次元の区別は存在しない。このような区別は、ただ主観的表象の中にのみ、即ち想起 (Erinnerung)、畏怖 (Furcht)、希望 (Hoffnung) の中にのみある。」<sup>31)</sup>ヘーゲルのこの考え方は、オーガスティンの時間論に類似する。オーガスティンは、時間を現在中心的に解し、過・現・未は本来的に三つの時間ではなく、「過去せるものの現在」(a present of things past), 「現在せるものの現在」(a present of things present), 「未来なるものの現在」(a present of things future)<sup>32)</sup>、にすぎないとした。そして彼は、ヘーゲルが想規・畏怖及び希望をもって時間の三次元を説明したのに対し、記憶 (memery) ・直観 (sight) 及び期待 (expectation) をもって説明する<sup>33)</sup>。ヘーゲルと異なるところは、ただ現在の把握において、ヘーゲルの畏怖に対して直観をもってしたのみである。蓋しオーガスティンも、運動・変化のあるところにして始めて時間がありうると考えており、彼はこの運動・変化を知的に把握したのである。ヘーゲルの畏怖は、生成の情感的把握であるといいえよう。ここに私は、本来悩みと激情とをその性質とするドイツ民族の頭脳の一表現を見得ると思う。

このようにして、「それゆえ、時間の積極的意味においては現在のみが存在し、今より後は存在しないといいうる。具体的現在、過去の結果であり、また未来を孕（はら）んでいる。従って真の現在、永遠である。」<sup>34)</sup>かようにヘーゲルは、時間性の統一を「永遠の今」においてみるのである。

さて然らば、上のような時間と精神とは如何なる関係においてあるであろうか。生成そのものがヘーゲルにおいては時間であるが故に、生成・発展そのものなる精神は、当然時間の中に現われなければならぬ。即ち「精神はその純粹概念を把握していない限り、時間の中に現われる。」換言すれば、「時間は、それ自身において完成していない精神の運命として必然性として現われる。」<sup>35)</sup>而して、純粹概念を把握していない精神乃至それ自身において完成していない精神とは、即ち有限的精神（主観的精神及び客観的精神）である。しかしながら、有限性を超越した絶対的精神は永遠的・超時間的である。何となれば絶対的精神は無過程であるからである。ヘーゲルは『現象論』において<sup>36)</sup>、絶対的精神と全精神（世界精神）とを区別し、ただ世界精神のみが時間の中に現われるのであって、その継起における形成が世界歴史である、といている。このようにして、精神は時間的であると同時に超時間的であり、歴史的であると同時に超歴史的である。精神がそれ自身の中に弁証的発展の過程を含み、したがって時間的・歴史的であることは、精神そのものが同時に超時間的・超歴史的であることは矛盾しない。

何ゆえとなれば、「精神はその過程の部分ではなく、またその過程の内にあるものでなくして、上の二つの側面を自己の内に含み、而して自身は無過程であるからである。」<sup>37)</sup>すなわち精神は、過程を内に包むことによって過程の外にあるのである。かくして、時間が精神の上に力を有するのではなくして、却って精神が時間の上に力を有するのであり、さらに精神そのものが「時間の力」（Macht der Zeit）<sup>38)</sup>である。精神は自から時間の支配者であるが故に、精神が歴史において時間的に発展する限りにおいて、精神はただに時間内に発展す

るのみならず，更に同時に超時間的永遠的に発展する。精神は，すべての時間を包んで自からは超時間的永遠的である。「永遠性は，時間からの抽象として時間の外にいわば実存しているというように，消極的に把握されてはならない。況んや永遠性が時間の後に来るかの如く把握されてはならない。そうするならば，永遠性は未来に または時間の 一要素にされるであろう。」<sup>39)</sup> 永遠性は時間の彼方にあるのではなくして，むしろ永遠性は時間の全体であり，またすべての時間がその中に経過するのである。ただ有限なる限りにおける自然的なるもののみが時間的であり，真なるもの，理念の精神は永遠である。時間の流れの内に永遠を把握することが哲学の仕事であり，そこに哲学が時間の内にありながら，しかもあらゆる時間の外に存在している所以が存する。

さきに時間は未来より過去へ流れるといったが，このことは如何にして可能であろうか。けだし精神は過程そのものであった。従って過程の内にある人間は，単に或る事に対する不安としてではなくして，自己のありかたそのもの，自己の全存在に対する不安として，「自己内部の無限の不安」(unendliche Unruhe in sich)<sup>40)</sup> として把握せられる。ヘーゲルがそれをもって現在を把握した畏怖とは，このような人間存在の全面的不安の感情において成立する。事実ヘーゲルは『現象論』において<sup>41)</sup>，畏怖とは，「自分の生存全体についての危惧の念 (Angust um sein ganzes Wesen) であり，「絶対的な動揺」(absolute Flüssigwerden)，「絶対的否定性」(absolute Negativität) であるといっている。しかも，精神の絶対的否定性，絶対的動揺は，畏怖の根拠であると共に，また畏怖の解決でもある。而して現在とは，このような絶対的否定の過程における一つの点性において成立する。したがって現在の本質は，畏怖であり畏怖解決であるという矛盾に存する。

現在はかくして，不断に自己を前へ前へと押し進めることによって，自己の矛盾を解決しようとする。このことは生の衝動といってもよいであろう。未来志向・未来企画というのも，この衝動が強く積極的に働らいたものに過ぎないと見られる。このように，現在が投げ出された未来によって動かされること

は、時間の出発点が未来によるということを物語るものに外ならない。時間は未来から過去へと流れるのである。精神の自己否定性・自己超克性とは、未だあらざる然し限りなくあるべき可能的なる未来が、現実的な現在の中へ入りくることによって、さきの現在を過去の中へ包むことに外ならない。

精神においては、このような現在のみが存するのである。しかし乍らこのようにいうことは、精神の、即ち自我と世界との、主観と実体との合一の経験、即ち体験ともいうべき意識の立場であって、対象を了別する意識の立場ではない。従ってここにいう現在とは、過去・未来との対立におけるいわゆる現在ではなくして、これら三次元をその内容とする。従って高次の永遠的現在である。精神が、このような現在を自己との分離において対象的に意識するとき、はじめて過去・未来いなくいわゆる現在すらもが意識されるのである。いわゆる現在とは、高次なる永遠的現在の自己限定ともいうべきものであろう。而して過去は、このような永遠的現在の決定面であり、未来は未決定面といえるであろう。

精神の現在とは、このように解してのみ理解されるのである。「真なるものを取り扱かう哲学は、永遠に現在的なるものを取り扱かわねばならぬ。哲学にとっては、過去におけるあらゆるものが失なわれぬ。何となれば、理念は現在的であり、精神は不死である。即ち精神には過去もなければ未来もない。それは本質的に現在する。」<sup>42)</sup>精神の過程は、このような今の系列（Jetzt-folge）であり、従って精神の現在とは、一瞬も停滞を知らない歩行者である。

このような現在的精神が、その来し方を回顧・想起したとき、それが始めて歴史となる。歴史とは、人間生活の足跡に反映された現在の姿に外ならない。そして、精神の現在とは「自己仕上げ」であるが故に、歴史は、それにおいて精神が自己を仕上げて来たその労作の数々が、我々の前に陳示されたものである、といいうる。「現在的精神の生命は、一面より見ればなお並存的に現存し、他面より見た時のみ過去のものとして現われる諸段階の循環である。」<sup>43)</sup>しかしながら、過ぎ去ったように見えるものでも、精神の中には永遠に失

なわれずに現存している。さればこそ精神はあらゆる過去と結びつき、永遠の今から歴史的時間の何処へでも降り立ち得るのである。例えば、西洋近世初頭が中世とつながらずに、遠い過去に結びついたことは、一に現在の精神の包歴史性に基づくのである。

さて然し、現在の精神の過程が、如何にして歴史的時間の中に現われるのであろうか。歴史が人間にのみ属する限り、歴史的時間は人間精神にその根拠を持たねばならぬ。蓋し、歴史的なるものは単に一般に時間においてあることではなくして、一定の時間においてあることを根本的な規定性とする。即ち歴史においては、継起的に連結する一定の時間においてそれぞれ特有なる発展がなされる。歴史的発展が一定の時間において行なわれるということは、しかし如何なる理由によるのであろうか。これに関してヘーゲルは『歴史における理性』の中で<sup>44)</sup>、それは全く「精神の概念に従ってである」といっている。即ち、自然は第一に単なる存在であって価値には無関係であり、第二に、自然における変化は一つの循環・反復にすぎない。自然においては、いわゆる「太陽の下に新しきものなし」<sup>45)</sup>である。しかしながら精神においては、かかる自然法は妥当しない。ここでは、あらゆる変化は単なる変化ではなくして進歩である。進歩ということは、先づそれは新しいものの生成を意味し、次にそれは価値の向上を意味する。歴史は繰り返す或いは循環するといわれるとき、それは単に抽象的にいったのであって、事象の具体性に即する限り、歴史的発展はつねに一回性である。次に、精神の過程は単なる変化でなくして浄化である。従って精神のそれぞれの発展段階は、他の段階とは異なるものとして、連結する一定の時間において、それぞれ特有なる姿において現われるのである。而して、このような一定の歴史的時間の最も代表的なものは、いわゆる歴史上の時代である。「一つの形態が、それに先行する形態の浄化であるということが、精神的形態が（歴史的）時間の中に行なわれる理由である。」<sup>46)</sup>

### 3. 歴史の理念

私は第1節において、精神の真理は実践即ち世界内啓示にあることを述べ、次に第2節においては、このような精神の啓示そのものが時間であることを知った。即ち、精神は時間生成し従って歴史生成する。このようにして精神は歴史の主体である。歴史においては、自然（物質）は一つの特殊な独立的要素として考察しないで、単に精神との関係において考察すればよい。何故ならば、既に述べたように、自然は一つの独立的世界ではなくして、意志の外的存在であり、精神がこのような自然を自己と統一する実践の世界こそ歴史であるからである。従って我々は、歴史の世界こそ最も具体的・直接的・全面的世界であって、自然界は却って一つの抽象的・一面的世界であることを知るのである。そして精神の実践とは、精神が自己の概念に到達しようとする事、即ち自覚への行（ぎょう）であった。しかもこの行は一時にではなくして段階的に実現されていく限り、歴史の理念はヘーゲルにおいては、精神の自覚の段階的過程であり、精神の行の曠劫のリズムであるといいえよう。

ところで、精神の実体的本性をなすものは理性である。精神と理性とは、あたかも物体と重さ、意志と自由とのような関係に立っている。精神は現実化された独立的・自覚的理性に外ならない。故にヘーゲルにおいては理性は宇宙の実体であり、無限の内容であると共に無限の形式である。従って、理性は世界理性として自己を世界に生産して自己を遂行する。理性は世界を支配し、世界歴史は理性的過程をもって進行するのである。理性の世界支配という思想は、歴史においては一つの前提であるが、哲学においてはそうではない、とれさる。何となれば、このことは彼の『現象論』及び『論理学』の過程において、思弁的認識によって証明されるところであるから。このようにして、ヘーゲルは歴史の範疇として、変化・若返り及び理性の三つをあげる。世界歴史は彼によれば、「理性の像及び行為である。」<sup>47)</sup>ここにハルトマンによって、「すばらしき史的楽観論」と評される所以が存する。ヘーゲルと同じく歴史における進



歩をといたカントも、個々の人間については Pessimist であったが、全体としての歴史については Optimist であった。

上のようなヘーゲルの歴史の思弁的・哲学的・必然的構成は、歴史における偶然性の要素を認めないものとして、しばしば非難せられる。ヘーゲルは、「歴史は存在したものを即ち事件や事実を、ただ純粹に把握すればよい」<sup>48)</sup>とか、或いは「歴史はそのあるが如く把握せねばならぬ。それを歴史的に経験的に取り扱かわねばならぬ」<sup>49)</sup>といいながら、しかもなお彼独特の判断に従って、彼の叙述の目的に都合のよいものを選択したことは明らかであり、歴史の考察に主観的先入をもってしたことは疑がいないところである。しかしながら、ヘーゲルが歴史の構成に主観性を入れたことをもって、彼を非難することは当らない。歴史はしばしば事実の学と呼ばれるが、このことは、歴史が事実のあるがままを叙述するという意味ではない。事実このようなことは不可能なことであり、またなしえたとしてもそれは無用であろう。あらゆる所与がそのまま学問に対して事実であるのではなくして、それから我々が何ものかを学びうるもののみが事実である。一定の視点に従って、無数の所与の中から本質的なものと非本質的なものとを区別選択し、進んでそれを組織し体系化するのでなければ、歴史学は成立しない。地上に生起するあらゆるものが歴史であるのではない。この態度はあらゆる学問に妥当する。ヘーゲルもいうように、所与をただ忠実に受けとるのみと自認している公平な歴史叙述家さえも、その思惟においては決して受動的ではない。その研究に先行し、それに対し予め一定の方向を指示する原理が存し、それが歴史家にとって、多くの場合無意識的な前提として働いているのである。

このように、経験科学といわれる歴史学の秩序においてすら、すでに現実的であると共に観念的（イデオロギー的）である。哲学はむしろ現実を止揚して観念的でなければならぬ。歴史の発展が単なる変化でなく、有意味的・価値的变化即ち進歩であることは、現実において否定しえない。単にあったものは要するにあったものであって、永遠にあるものではないから、自己の特有なる

有意味性を誇りえないであろう。歴史相対主義なる歴史主義は、現実的妥当性を欠くことは明らかである。而して進歩ということは、単なる経験的な所与の羅列の秩序においては考えられず、一定の原理に照らして始めて考える。しかも我々に与えられるものは経験的な所与のみであり、のみならず現在が歴史の過程にある限り、この経験的な所与も可能な歴史のただ一部分に止まる。哲学はヘーゲルもいうように、メネルヴァの梟（ふくろう）である。それゆえに歴史における進歩を正当づけるためには、我々は先天的態度に立たねばならぬ。普遍妥当なる原理は、経験的な歴史を超越した領域に求むべきである。従って、「哲学は歴史を一材料として取り扱ひ、それをあるがままに放置せず、一定の観念に従ってこれを整頓し、従っていわゆる ア・プリオリ にこれを構成する」<sup>50)</sup> というヘーゲルの態度は、それとして是認さるべきであろう。ここにいう一定の観念とは理性の観念である。「哲学的考察とは偶然的なものを遠ざけることに外ならない。」<sup>51)</sup>

のみならず、人がヘーゲルを偶然性を認めないものとして非難するとき、既にその人は必然性を認めていねばならぬ。何故ならば、必然性を前提することなくしては、或るものを偶然的といえないであろうから。例外は規則の正しいことを証明する。「真実なるものは感性的なるものの表面には横たわってはいない。」<sup>52)</sup> 特殊的なものは一般的なもののの中に、はかなきものは永遠的なもののの中に、自己を喪失する。偶然的なるもの、有限的なるものの真理は寧ろ観念性であり、而して哲学は、このような偶然者・有限者の観念性をその主題とする。従って、「真実の哲学は何れも観念論である。」<sup>53)</sup> これがヘーゲルの根本的立場なのである。

ヘーゲルは偶然性を認める。歴史においては、概念とは縁の遠い成素、自然的条件、人間の恣意等の外的必然性の存することは否定しえぬ事実である。外的必然性はヘーゲルによれば即ち偶然性である。けだしヘーゲルにおいては、「偶然的なものとは、その存在の根拠を自己自身の内にでなく、却って他のものの内に持っているものである。」<sup>54)</sup> 即ち彼においては、偶然とは、現実と現実

の根拠とが、換言すれば現実性と概念性とが一致せぬことを意味する。しかるにヘーゲルにおいては、現実性と概念性との合一は、理念即ち客観的現実性において始めて実現せられるのであって、現象の段階においては未だ実現せられない。現実的なものとして始めて理性的たりうる。なるほど、ヘーゲルは理想と現実との非有和性を征服した。すでにのべたように、哲学は彼においては、理念のみを問題とすべきであり、真実の哲学は観念論であった。然し理念は単に当為として存在し、現実において存在しないような無力なものではない。単にあるべきであって実際にはないものは何らの真理を持ってはいない。このようにして彼においては、「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である。」<sup>55)</sup>しかし茲に最も注意すべきことは、彼がここに意味する現実を、我々が通常使用する現実と混淆（こんこう）すべからざることである。もしもこれを混同するならば、ヘーゲルの上の言葉は甚だ奇異にひびくであろう。

ヘーゲルは、偶然的・暫時的な無意味な現象から、その名に値する現実を区別する。彼はいう。「日常生活においては、人は気紛れ、誤謬、悪とか凡てこの方面に属するもの、並びに極めて萎靡した暫時的な実在（Existenz）を、偶然にも現実と呼んでいる。しかし既に普通の感じからいっても、偶然的な実存は、現実的という強調的な名前には値せぬであろう——偶然的なものは一つの実存ではあるにしても、このようなものは、可能的なものの価値よりもより大なる価値を持たないものであって、有っても無くても同じようなものである。」<sup>56)</sup>このようにして彼においては、「神がひとり真に現実的であり」、「一般に存在するところのものは、その一部分が現象であり、ただ一部分のみ現実的たりうる」<sup>57)</sup>のであるが故に、彼は、地上的なものをすべて偶然的な要素を帯びたものとしたことが判る。歴史的事件の偶然性は、人間の偶然性即ち人間自身の中に含む否定の契機にその根拠を有する。

しかしながらヘーゲルは、あらゆるものの偶然性を否定して、而してその中により高い内的必然性・永遠目的をみるのである。このことは如何にして可能

であろうか。

偶然的なる歴史的所与の間には、もちろん因果関係が存在する。歴史学の任務は、このような因果関係の究明にあるといえるであろう。しかしながら、歴史における因果性は論理的予想としては法則性をもつのであるが、事実上法則性を欠き、自然的因果性の可反復的・抽象的・普遍的あるのに対して、一面的・具体的・特殊的なところにその本性が成立する。このことは、自然科学的所与と歴史的所与との性格の相違に基づく。歴史的所与は人間の行為であり、自然科学的所与は自然それ自体である。尤も自然科学的所与の中で、例えば実験のようなものは、人間の行為によって現前し提出されるのであるが、しかし人間の意志は所与そのものの内部に入りえない。これに反し歴史的所与においては、その内部にまで人間の意志が浸徹しこれによって規定されている。そして人間意志の規定性が必らずしも論理的法則的ではない限り、歴史的所与の因果性は特異的なのである。

このようにして、歴史的現象の中には人間の精神が内在する。しかも人間は既に述べたように、特殊なる関心を有すると同時に、一般者の具現者である。故に人間精神の行為なる歴史的所与は単なる特殊者でなく、必然的に一般的なるものと内面的結合をなし、それによって生かされている。ヘーゲルは単なる恣意を歴史の領域から除外するのである。而してこのような一般的な原理は意味といいうるが故に、個々の所与は有意味的であり、意味必然性である。このようにして歴史の中に存する必然性は、因果必然性でなくして、意味必然性というべきであろう。

しかるに、このように一般的なるものが特殊なるものを、全体が部分を規定することは、目的論的体系の中においてありうる。意味必然性は即ち目的論である。尤も歴史における目的論は、単なる自然的・有機的・無発展的目的論ではなくして、人倫的・弁証的・発展的目的論というべきであろう。而して一般的なるもの、全体とは即ち精神の発展的過程であるが故に、歴史現象の秩序における因果性は、歴史現象の主体たる精神に関係づけられる限り、目的性と

なる。即ち因果性の中にある歴史現象は、精神の目的的发展に奉仕するのである。

このようにして、地上におけるあらゆるものが歴史であるのではない、と同時に、他面、世界において無意味なものは一つもないのである。偶然と必然との間には相互関係を持たぬというような距離のあるものではなく、むしろ現象におけるこの二つの契機が不断に合一し、相互にその規定性を交換するというところにこそ、あらゆる存在を支配する理性の自由が存在する。偶然ほど必然的なものはないであろう。何となれば、偶然は理性の作為を助成するものであるから。また必然性ほど偶然的なものはないであろう。何となれば、必然性とは未だ意識に現われない理性的なものが実現されるのであるから。特殊的なるもの、偶然的なるものも、理性の目的論的關係において見られる限り、意味の必然性を荷いうるのであって、かくして始めて、単なる *das Historische* は意味する *das Geschichtliche* となりうるのである。歴史家は歴史現象の因果関係を究明するのを任務とし、因果関係を意味必然性即ち目的関係に止揚するところに哲学の課題が存する。

彼の歴史の理性感は究極するところ、彼の宗教から来ているといいうるのである。我々は、悪・不完全を超克するところにのみ善・完全の実現が可能であり、一般的なるものは特殊的なるものを介してのみ成就されること、を承認する。けれども、何故に善・完全は悪・不完全を克服し、一般的なるものは特殊的なるものを通じて自己を実現せねばならぬかという必然性は、これを説明することは出来ないであろう。この問題はヘーゲルのなしたように、神を導入することなしには説明されないであろう。即ち、歴史哲学はその究極の解決を宗教哲学において始めて得ると思われる。ライブニッツは、世界における悪・偶然的なるものを理解し、このような否定的なるものを精神と宥和（ゆうわ）せしめることを試みた。ヘーゲルは、ライブニッツにおいてなお漠然としていた *Theodizee* の思想を、更に徹底せしめて神を弁護する。「この宥和は、否定的なものの影を薄くして従属的な克服されたものたらしめるところの肯定的なも

の認識によってのみ到達されうる。』<sup>58)</sup>

しかしながら、神を認識することは人間にとって果して可能であろうか。ヘーゲルはいう、「キリスト教においては、神は自己自身を啓示する。即ち、神はその本体の何たるかを認識する力を人間に賦与する。従って神はもはや閉ざれたものでもなければ、秘められたものでもない。即ち我々にとっては、神を認識する可能性が与えられると共に、神を認識する義務が課せられるのである。』<sup>59)</sup>即ち、神の認識能力はキリスト教によって人間に与えられた。神は惜しみなく自己を伝えるものである。「父なる神は、心の狭い人間や空虚な頭脳の人間を子供にすることを好まない。それ自身としては貧しくとも、神の認識に富む精神を持ち、神の認識に一切の価値をおく人間を子供として愛する。』<sup>60)</sup>神の摂理の計画を洞察したいと思うのは人間の不遜ではなくして、あらゆるものの中に神を認識し、あらゆるものの中に——特に世界歴史の中に——存在している神を畏敬することこそ、却って人間の真実の謙虚でなければならない。

「神知を自然の中に認識することは一つの伝承である。このような対象と素材との中にさえ摂理が啓示されていることを許容するのに、何故に世界歴史の中に啓示されていることを許容しないのであろうか。世界歴史の素材が摂理にとって余りに大きすぎると思うのは間違いである。何となれば、大きなものの中においても、小さいものの中においても、神知は同一であるから。のみならず、自然は世界歴史の下位に位する舞台であり、神的理念が無概念性の要素においてある分野である。しかし精神的なものにおいては、理念は固有なる地盤の上に立っている。従って、そこでこそ理念は認識されうるのでなければならない。』<sup>61)</sup>

我々はしかし上のことをもって、ヘーゲルが宗教に逃げこんだものとして、簡単に非難してはならないであろう。何となれば、彼がキリスト教において神を把握するとき、それはシェリングのような知的直観においてではなく、または単なる感情においてではなくして、反省的自覚においてであるからである。もし神が直観において与えられるとしても、反省的自覚なくしてはそれは神と

して承認されないであろうが故に、知的直観そのものの根底には、すでに自覚が働いていなければならない。次にまた、神はなるほど先づ最初には感情的に存在するであろう。しかしながら感情の立場は主観的である。もし神を単なる感情に還元するならば、自己の立場を特殊な主観性の立場、任意の立場に制限することになるであろう。このような立場においては、特殊者・有限者が支配者である。しかしながら神は一般者であり無限者である。而して一般者・無限者は思惟の対象であって、感情の対象ではない。思惟は、感情と表象とに対して混沌と与えられているものを、概念的に把握する。思惟なくしては、信仰内容の根拠及び必然性を知り、その内容を詳細な諸規定において発展せしめることは、不可能である。

神が人間に対して啓示せられる場合には、神は本質的に思惟者としての人間に啓示せられるのである。人間のみが宗教を持つであろうのは、人間のみが思惟者であるからである。

このようにしてヘーゲルは反省的思惟において、神をすべての精神における精神として、即ち「絶対者を精神」<sup>62)</sup>として把握する。従って哲学は宗教とその内容を等しくする。「神が真理であり、神のみが真理である。」<sup>63)</sup>

(続 く)

註

- 1) Von Kant bis Hegel, II, s. 276.
- 2) Logik, I, s. 55.
- 3) Logik, I, s. 58.
- 4) ibid, s. 69.
- 5) Logik, II, s. 58.
- 6) Phnänomenologie, s. 482.
- 7) Vernunft in der Geschichte, s. 142.
- 8) Von Kant bis Hegel, II, s. 261.
- 9) Encyclopädie, §81.
- 10) Ency., §214.

- 11) *ibid.*, §381 Zusatz.
- 12) *ibid.*
- 13) *ibid.*, §81.
- 14) *ibid.*, §133.
- 15) *ibid.*, §382 Zusatz; Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte s. 51.
- 16) Vorlesungen, s. 52.
- 17) Vernunft, s. 158.
- 18) Ency., §23.
- 19) Vorlesungen, s. 53.
- 20) Ency., §475.
- 21) *ibid.*
- 22) Vernunft, s. 79.
- 23) Phänome., s. 337.
- 24) Vernunft, s. 63. Ency., §474.
- 25) Rechtsphilosophie, Glockner Aufl., §124.
- 26) Vorlesungen, s. 117.
- 27) Ency., §258.
- 28) *ibid.*
- 29) Vernunft, s. 133.
- 30) Ency., §259.
- 31) Ency., §259.
- 32) Confessions, Everyman's Lib, p. 266.
- 33) *ibid.*, p. 267.
- 34) Ency., §259 Zusatz.
- 35) Phänome., s. 558.
- 36) *ibid.*, s. 476.
- 37) Ency., §258 Zusatz.
- 38) *ibid.*, §258.
- 39) *ibid.*
- 40) Vernunft, s. 71.
- 41) Phänome., s. 148.
- 42) Vorlesungen, s. 125.
- 43) *ibid.*
- 44) Vernunft, s.133.
- 45) Altes Test., Prediger, Solomo, kap. 1.



## ヘーゲルの歴史哲学

- 46) Vernunft, s. 134.
- 47) ibid., s. 5.
- 48) ibid., s. 3.
- 49) ibid., s. 7.
- 50) Vorlesungen, s. 41~42.
- 51) Vernunft, s. 5.
- 52) ibid., s. 7.
- 53) Ency., §95.
- 54) ibid., §145 Zusatz.
- 55) Ency., §6. Rechtsphilosophie, Vorrede.
- 56) Ency., §6.
- 57) ibid.
- 58) Vernunft, s. 25.
- 59) Vorlesungen, s. 48~49.
- 60) ibid., s. 49.
- 61) Vernunft, s. 19.
- 62) Ency., §8.
- 63) ibid., §1.

### 引用書及び参考書

- 1. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Reclam 版, 1924.
- 2. Die Vernunft in der Geschichte, Ph. B版, 3Aufl.
- 3. Encyclopadie, Ph. B版, 4Aufl. 及び Glockner版.
- 4. Wissenschaft der Logik, Ph. B版.
- 5. Phänomenologie, Ph. B版, 3Aufl.
- 6. Rechtsphilosophie, Ph. B版. 3Aufl 及び Glockner 版.
- 7. Lasson; Hegel als Geschichtsphilosoph.
- 8. N. Hartmann; Hegel.
- 9. Kroner; Von Kant bis Hegel.